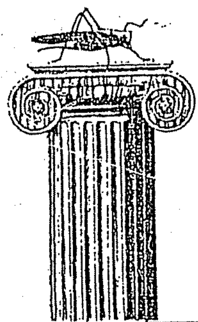
#1650

3468239

**

Figura capital del pensamiento filosófico de Grecia junto con Platón, su maestro, ARISTÓTELES (384-322 a.C.) fue autor de una vasta obra que abarcó desde la lógica y la metafísica a la biología y las ciencias naturales, pasando por la retórica, la poética, la política y la ética. Conjunto de recomendaciones dirigidas en un principio a la educación de su hijo, su ÉTICA A NICÓMACO –cuya traducción, así como introducción y notas, corren a cargo de José Luis Calvo Martínez– plantea y trata esencialmente la cuestión de cómo debe el ser humano ordenar su conducta para alcanzar la felicidad. Según Aristóteles, además de las virtudes o facultades intelectuales específicas del hombre, existe una capacidad complementaria o virtud moral basada en tres pilares –la naturaleza *(physis)*, la costumbre *(ethos)* y la razón *(logos)*– que debe ser, en definitiva, su pauta de conducta.

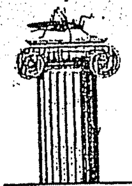


ISBN 84-206-3928-1



El libro de bolsillo

Biblioteca temática



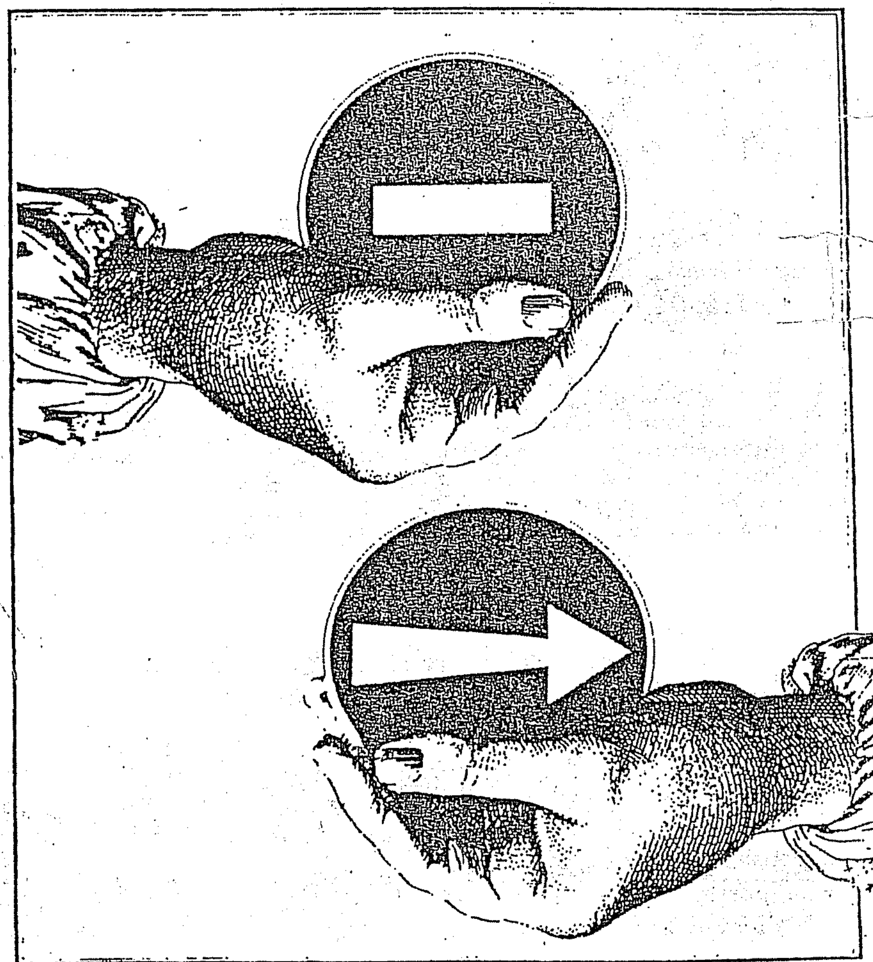
ARISTÓTELES ÉTICA A NICÓMACO

BT 8239



ÉTICA A NICÓMACO

ARISTÓTELES



Clásicos de Grecia y Roma

Alianza Editorial

Primera edición: 2001
Tercera reimpresión: 2004

Diseño de cubierta: Alianza Editorial
Proyecto de colección: Rafael Sañudo
Ilustración: Rafael Sañudo

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© de la traducción, introducción y notas: José Luis Calvo Martínez, 2001
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2001, 2002, 2003, 2004
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;
28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 84-206-3928-1
Depósito legal: M. 26.877-2004
Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19. 28007 Madrid
Printed in Spain

INTRODUCCIÓN

I. Las *Éticas* de Aristóteles

Las tres Éticas

Dentro del *Corpus aristotelicum* se nos han transmitido tres obras de contenido «ético»: *Magna Moralia (Μεγάλων 'Ηθικῶν, MM), Ética a Nicómaco ('Ηθικῶν Νικομαχείων, EN)* y *Ética a Eudemo ('Ηθικῶν Εὐδημιῶν, EE)*, que, pese a todos los problemas que nos plantean, y que iremos examinando a continuación, constituyen una de las aportaciones más sólidas del aristotelismo. Como sucede con todos los escritos de Aristóteles, cada una de estas obras presenta no pocos problemas particulares de cronología, composición e incluso atribución, además de las peculiaridades que comparte con las otras dos y con el resto del *Corpus*. Entre estas últimas merecen destacarse las que se derivan de su naturaleza de escritos «esotéricos», esto es, concebidos para uso interno de la escuela, siempre provisionales, y no pensados para una difusión generalizada en ningún momento: la nota más llamativa es su estilo no poco árido (aunque más en unas partes que en otras) caracterizado, sobre todo, por una sintaxis un tanto simple, poco elaborada, y no libre de anacolutos e inconsecuencias, en parte

LIBRO I

I. Parece que toda arte y toda investigación, e igualmente toda actividad y elección, tienden a un determinado bien; de ahí que algunos hayan manifestado con razón que el bien es aquello a lo que todas las cosas aspiran. Aunque es claro que existe una diferencia entre los fines: en efecto, en unos casos hay actividades, mientras que en otros hay ciertas realizaciones que acompañan a éstas. En los casos en que acompañan a las actividades determinados fines, en éstos son mejores por naturaleza las realizaciones que las actividades. Mas como quiera que son numerosas tanto las actividades, como las artes y las ciencias, numerosos resultan ser también los fines: en efecto, el de la medicina es la salud, de la construcción naval un navío, de la estrategia la victoria y de la economía la riqueza. Y entre las de esta clase, cuantas caen bajo una sola facultad (como, por ejemplo, la fabricación de frenos y cuantas se ocupan de la fabricación de instrumentos hípicos caen bajo la Hípica –y ésta, lo mismo que toda actividad bélica, cae bajo la Estrategia–, y, de la misma manera unas se subordinan a otras diferentes) ...en absolutamente todas las artes, claro está, los fines de las 1094a

directivas[1] son preferibles a los de cuantas se subordinan a ellas, pues éstas se buscan por causa de aquéllas. Y nada importa que los fines de las acciones sean las propias actividades o que haya algún otro además de ellas, como en el caso de las ciencias aludidas.

II. Pero, claro está, si en el ámbito de nuestras acciones existe un fin que deseamos por él mismo –y los otros por causa de éste– y no es el caso que elegimos todas las cosas por causa de otra (pues así habrá un progreso al infinito, de manera que nuestra tendencia será sin objeto y vana), es evidente que ese fin sería el bien e, incluso, el Supremo Bien. ¿Acaso, entonces, el conocimiento de éste tiene una gran importancia para nuestra vida y alcanzaremos mejor lo que nos conviene como arqueros con un blanco?

Si ello es así, habrá que intentar captar, al menos mediante un bosquejo, cuál es este fin y a cuál de las ciencias o facultades pertenece[2]. Parecería que pertenece a la más importante y a la directiva por excelencia, y es manifiesto que ésta es la Política, pues es ella la que ordena qué ciencias tiene que haber en las ciudades y cuáles debe aprender
1094b der cada uno y hasta dónde. Y vemos que las facultades más estimadas caen bajo ésta, como la Estrategia, la Economía y la Oratoria.

Y como ésta se sirve del resto de las ciencias e incluso establece las normas sobre qué se debe hacer y de qué cosas hay que abstenerse, el fin de ésta incluiría los de las demás, de manera que éste sería el bien propio del hombre. Porque si es el mismo para un individuo y para un

1. Aristóteles utiliza aquí el término *architektonikaí*, dentro de la jerarquía de las Ciencias, para las que están en posición dominante. Lo mismo hace en *Física* 194b2 ss. Son expresiones metafóricas, como era el de *basilikê* para la Política en Platón (*Político* 261c).
2. Es decir, de las ciencias teóricas *(epistémai)* o prácticas *(dynámeis)*.

Estado, mejor, desde luego, y más perfecto parece ser el del Estado como para obtenerlo y conservarlo: es deseable incluso para un solo individuo, pero mejor y más divino para un pueblo y para los Estados. Pues bien, nuestra investigación apunta a esto y, en cierto modo, atañe a la Política.

III. Se haría una descripción suficiente, si se alcanzara claridad completa en lo que se refiere a la materia subyacente, pues no hay que buscar la precisión por igual en todas las disciplinas, como tampoco tiene que hacerse en los objetos de las artes manuales. Y lo bueno y lo justo, sobre lo que realiza la Política su indagación, presenta muchas diferencias e incertidumbres, de tal manera que parece existir solamente por convención y no por naturaleza. Incluso los bienes contienen una incertidumbre semejante por el hecho de que a muchos les sobrevienen daños como consecuencia de ellos: en efecto, algunos han perecido por culpa de la riqueza y otros de la valentía. Por consiguiente, nos contentaremos con explicar la verdad *grosso modo* y en bosquejo, ya que hablamos sobre cosas así y partiendo de cosas así[3]; y ya que hablamos sobre cosas generales, y a partir de ellas, contentémonos con obtener deducciones de esta misma clase. Y, claro, es menester que se acepte de esta misma manera cada una de las afirmaciones que hacemos: es propio de un hombre instruido buscar la exactitud en cada género sólo hasta donde lo permite la naturaleza del objeto. Pues el aceptar que un matemático hable para convencer es como pedir demostraciones a un orador. Cada uno juzga 1095a
bien aquello que conoce y de esto es buen juez: por ende, en lo particular, lo será el hombre educado en ello, y en lo general, el hombre educado en todos los temas. Por eso el joven no es un alumno apropiado de Política, porque ca-

3. Es decir, cosas inciertas.

rece de experiencia en las acciones de la vida, y las argumentaciones parten de éstas y versan sobre ellas. Más todavía, como el joven se deja llevar por las pasiones, escuchará en vano y sin provecho, ya que la finalidad no es el conocimiento, sino la práctica. Y no hay diferencia alguna entre el joven de edad y el que es inmaduro de carácter, pues el defecto no acompaña al tiempo, sino que se debe al hecho de vivir y perseguir cada cosa de acuerdo con la pasión. Para los de esta clase el conocimiento resulta sin provecho, lo mismo que para los incontinentes; en cambio, para quienes realizan sus apetitos y obran conforme a la razón sería muy provechoso tener estos conocimientos. Quede esto como prólogo sobre el alumno e, igualmente, sobre cómo hay que aceptarlo y cuál es nuestra propuesta.

IV. Ya que todo conocimiento y elección tienden a un bien, expongamos, para resumir, qué es aquello a lo que decimos que tiende la Política y cuál es el más elevado de todos los bienes que se alcanzan mediante la acción. Pues bien, sobre el nombre hay prácticamente acuerdo por parte de la mayoría: tanto la gente como los hombres cultivados le dan el nombre de «felicidad» y consideran que «bien vivir» y «bien-estar»[4] es idéntico a «ser feliz». Pero sobre la felicidad –qué cosa es– ya disputan y la gente no lo explica de la misma manera que los sabios. En efecto, unos la consideran una de las cosas visibles y manifiestas, como el placer, la riqueza o el honor; otros, otra cosa –y a menudo una misma persona la tiene por cosas diferentes: la salud, cuando está enfermo, y la riqueza cuando es pobre–. Mas si son conscientes de su propia ignorancia, ad-

4. La expresión que se utiliza aquí *(eû prâttein)* significa 'irle bien a uno', 'encontrarse o estar bien' y se refiere, por tanto, a un *estado* resultante del bien obrar; de ahí que para conservar el paralelismo de las expresiones griegas haya preferido emplear el verbo español «estar».

miran a los que dan una explicación imponente y superior a ellos: algunos pensaban que, además de todos esos bienes, existe otro por sí mismo, el cual es causa de que todos ellos sean bienes[5].

En fin, quizá resulte vano investigar todas las opiniones y sea suficiente hacerlo con las más destacadas o las que parecen admitir alguna clase de argumentación. Mas no debe pasarnos inadvertido que hay diferencia entre los argumentos que proceden de los principios y aquellos que conducen a los principios. Ya Platón se cuestionaba esto correctamente y trataba de indagar si el método con- 1095b
siste en partir *de* los principios o ir *hacia* los principios –lo mismo que la carrera en el estadio: desde los árbitros hacia el extremo o al revés–.

Desde luego hay que comenzar por las cosas cognoscibles; pero éstas son de dos clases: cognoscibles para nosotros y en sentido absoluto[6], por lo que quizá debemos comenzar por las cosas conocidas *para nosotros*. Por eso debe tener una buena educación en sus costumbres aquel que se dispone a oír con suficiencia sobre el bien y lo justo –y, en general, sobre Política–. Porque el principio es el «qué», y si éste quedara suficientemente claro, no hará ninguna falta el «porqué». Y una persona así ya tiene, o podría captar fácilmente, los principios. En cambio, aquel que carece de ambas cosas, que escuche las palabras de Hesíodo:

De todos el mejor es éste: quien lo comprende todo por sí mismo;
bueno, a su vez, quien obedece al que bien dice.
Mas quien no comprende por sí mismo ni, oyéndoselo a otro,
lo pone en su interior, éste es, por su parte, un hombre inútil.[7]

5. Es la Idea de Bien platónica.
6. Esta distinción aparece en el Prólogo de la *Física* (184a18 ss.).
7. Cf. *Trabajos*, 293-296.

V. Mas prosigamos nosotros hablando desde el punto en que nos desviamos: a juzgar por las clases de vida, no parece que la mayoría y los más groseros consideren sin razón que el bien y la felicidad es el placer, por lo que se contentan con la vida de goce. Tres, en efecto, son las clases de vida que se destacan especialmente: la que acabamos de señalar, la política y, en tercer lugar, la contemplativa [8]. Pues bien, la mayoría de los hombres se revelan completamente serviles por preferir la clase de vida de los animales de pasto; pero logran cierta justificación por el hecho de que muchos poderosos tienen experiencias semejantes a las de Sardanápalo [9]. En cambio, los hombres cultivados y de acción prefieren los honores, pues éste es prácticamente el fin de la vida política, aunque es manifiestamente más superficial que aquel que estamos buscando: en efecto, parece que reside más en quienes lo otorgan que en quien lo recibe y el bien intuimos que es algo propio e imposible de enajenar. Incluso parece que persiguen los honores para demostrarse a sí mismos que son buenos; ahora bien, al menos buscan ser honrados por los hombres sensatos y entre sus conocidos, y ello por su virtud. Es, pues, evidente que para éstos, desde luego, la virtud es superior y quizá, más bien, podría suponerse que es ella el fin del
1096a género de vida político. Pero incluso ésta se muestra un tanto incompleta [10] pues, según parece, puede uno mantenerse dormido o inactivo a lo largo de la vida po-

8. Clasificación que se remonta a Pitágoras y ejemplificaba con los asistentes a los Juegos atléticos (los que van a vender, los que van a competir y los que van a contemplar). Cf. Jámblico, *Vida Pitagórica*, 58.

9. En Ateneo de Naucratis *(Los Sofistas al Banquete*, 7. 44, *passim)* aparece como proverbial la expresión «vivir como Sardanápalo», el *summum* del refinamiento y el lujo en los placeres de la carne.

10. Se entiende, «para ser el Bien».

seyendo la virtud, y, además, sufrir desgracias y sufrir los mayores infortunios. Mas nadie consideraría feliz a quien vive de esta manera, si no es por defender una tesis.

Pero sobre esto ya basta, pues también en los debates ordinarios [11] se ha tratado suficientemente sobre estos temas. La tercera clase de vida es la contemplativa sobre la que haremos nuestro examen en lo que sigue. En cuanto a la vida dedicada al dinero, es un género violento [12] y resulta evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues es algo útil, esto es, *con vistas a* otra cosa. Por ello podrían tomarse como fines, más bien, los nombrados anteriormente, pues son deseados por ellos mismos. Pero tampoco parece que lo sean éstos. Y sin embargo se han depuesto muchos argumentos en su favor. Dejemos, pues, este asunto.

VI. Conque quizá sea mejor examinar, y plantearse como problema, en qué sentidos se dice el bien en general, pese a que una indagación de esta índole resulta ardua por el hecho de que nuestros amigos han introducido las Formas. Aunque quizá parecería mejor, e incluso necesario para salvaguardar la verdad, dejar de lado los asuntos familiares sobre todo porque somos filósofos.

11. Gr. *enkyklíois* (sc. *lógois*, pero *philosophémata* en *De Caelo* 279a30, etc.,) parece significar aquí lo mismo que *exoterikoîs* (véase nota 43), e incluso referirse concretamente al *Protréptico* si tiene razón Jäger (véase Introducción).

12. Es un apelativo no muy adecuado, por lo que se ha sospechado corrupción textual. Aspasio parece haber leído *baiós* («insignificante») en vez de *bíaios* («violento»). Sospecho que este adjetivo puede estar encubriendo un originario *bíos* seguido de un adjetivo que se ha fundido con esta palabra y se ha perdido. Por otra parte podría haber una interpolación, aunque muy antigua, inducida por la clasificación pitagórica en la que hay los «comerciantes». De hecho en principio se habla de *tres* clases de vidas, lo mismo que en la *EE* y en el *Protréptico*.

Pues, siendo amigos ambos, es más honrado poner la verdad por delante [13].

Bien, los que introdujeron esta opinión, no postulaban formas para aquellas cosas en las que contaban lo anterior y lo posterior –por lo que tampoco dispusieron una forma de los números–. Pero el bien se predica tanto en la categoría del *qué-cosa-es* como en la *cualidad* y en el *con-relación-a-algo*, y lo que es por sí mismo y la entidad son anteriores por naturaleza a lo *con-relación-a-algo* (esto, en efecto, parece algo sobreañadido y concurrente de la entidad); de manera que no podría haber una forma común para ellos.

Más aún: dado que el bien se dice en los mismos sentidos que *lo-que-es* –pues se dice tanto en el *qué-cosa* (así, dios y el pensamiento) como en la *cualidad* (las virtudes), en la *cantidad* (lo mesurado), en lo *con-relación-a-algo* (lo útil), en el *tiempo* (la oportunidad), en el *lugar* (la residencia) y otras cosas de esta clase– es evidente que no podría ser común un bien general y único, pues no podría decirse en todas las categorías, sino en una sola. Y, además, puesto que de las cosas que caen bajo una sola forma hay también una sola ciencia, también habría una sola ciencia de absolutamente todos los bienes. Ahora bien, hay muchas ciencias incluso para las cosas de una sola categoría, como por ejemplo la de «oportunidad»: en la guerra la ciencia es la Estrategia, en la enfermedad, la Medicina; o la de «lo mesurado»: en el alimento es la
1096b Medicina, en el ejercicio, la Gimnástica.

Mas podría uno preguntarse qué entienden ellos por «cada cosa en sí» [14], si es que en «el-hombre-en-sí» y en el «hombre» es una y la misma la definición de hombre, ya

13. De aquí procede la frase, ya convertida en proverbio, *amicus Plato, sed magis amica veritas* de los medievales.
14. Es decir, la «Idea» o Forma de cada cosa.

que, *en tanto que hombre*, no habrá diferencia. Mas si es así, tampoco la habrá del bien en tanto que bien. Pero es que, además, tampoco por ser eterno va a ser más bien, puesto que tampoco es más blanco lo duradero que lo efímero.

Los pitagóricos parecen decir cosas más convincentes sobre éste, ya que sitúan a la unidad en la columna de los bienes –y Espeusipo, claro, parece seguirles–. Pero sea otro el momento de debatir este asunto [15].

Sin embargo, sobre lo antes dicho puede suscitarse una cierta disputa por el hecho de que los platónicos no han argumentado sobre toda suerte de bien, sino que son las cosas que se persiguen y desean por ellas mismas las que se dicen tal en una sola especie, mientras que aquellas que las producen o conservan, o impiden a sus opuestas, reciben el nombre de bienes por causa de aquéllas y en otro sentido. Entonces, evidentemente, los bienes se dirían tales en dos sentidos: unos por sí mismos, y otros por éstos. Ahora bien, separemos de los bienes útiles los que son por sí mismos y examinemos si se dicen tales bajo una sola Forma. Mas ¿qué bienes supondría uno por sí mismos? ¿No serán todos los que se persiguen incluso estando solos, como el tener juicio, el ver y algunos placeres y honores? Porque incluso si perseguimos éstos por causa de otra cosa, con todo podría uno situarlos entre los que son bienes por sí mismos. ¿O acaso nin-

15. Espeusipo, sobrino de Platón y heredero de la Academia. Es una frase muy vaga y que supone por parte de los destinatarios de la *Ética a Nicómaco* un conocimiento completo de las teorías pitagóricas sobre el bien, así como las de Espeusipo, del que no es nada seguro que siguiera a los pitagóricos tan de cerca como aquí se afirma. Sí parece seguro que, lo mismo que Aristóteles, abandonó la teoría de las Ideas. En todo caso, no lo vuelve a tocar «en otro momento», al menos de la *EN*. Pero todo este párrafo podría ser una interpolación. Dice poco y no muy oportuno.

gún otro lo es, sino la Forma de bien? Entonces la especie será vana. Mas si también estos pertenecen a los que son por sí mismos, la definición de bien tendrá que manifestarse en todos ellos, lo mismo que la de blancura se manifiesta tanto en la nieve como en el albayalde. Pero las definiciones de honor, prudencia y placer son distintas y difieren específicamente *en tanto que* bienes. Por consiguiente, no existe el bien como algo común en una sola Forma.

Pues ¿en qué sentidos, entonces, se dice? Desde luego no parece que se trate de homónimos debidos al azar. ¿Será entonces porque todos proceden de uno o contribuyen a uno solo? ¿O, más bien, por analogía? En efecto, así como la vista está en el cuerpo, así el pensamiento en el alma y, en fin, una cosa está en otra. Mas quizá este planteamiento haya que abandonarlo por ahora, pues buscar la exactitud sobre estos asuntos sería más propio de otra clase de filosofía [16]. E igualmente en lo que se refiere a la Forma, pues si en verdad hay algo que se predica en común como «bien», o que está separado ello mismo por sí mismo, es evidente que no sería realizable ni adquirible para el hombre, mas lo que andamos buscando ahora es una cosa así.

1097a A alguien podría, quizá, parecerle que es mejor conocerlo con vistas a los bienes adquiribles y realizables, pues, si lo tenemos como modelo, conoceremos mejor también los que son bienes para nosotros, y, si los conocemos, los lograremos. Desde luego que este razonamiento contiene una cierta persuasividad, pero parece estar en desacuerdo con las ciencias: en efecto, aunque todas tienden a algún bien y buscan suplir su carencia, dejan de lado el conocimiento de éste. Y, sin embargo, no sería razonable que todos los artesanos ignorasen tama-

16. Evidentemente se refiere a la *Metafísica*.

ña ayuda y no la buscaran –aunque es, también, incierto en qué se iban a beneficiar un tejedor o un albañil con vistas a su propia técnica por conocer este bien en sí; o cómo iba a ser mejor médico o estratego el que hubiera contemplado la Forma misma–. Porque es manifiesto que tampoco el médico examina la salud de esta manera, sino la salud *del hombre* y, quizá más bien, la *de este hombre*. Hasta aquí sobre este asunto.

VII. Pero volvamos otra vez al bien que estamos buscando: de qué clase podría ser. Parece claro que cada uno reside en una actividad o técnica: en efecto, uno reside en la Medicina, otro en la Estrategia, e igualmente en las demás. ¿Cuál es, pues, el bien de cada una en particular? ¿No será aquello por lo cual se realiza lo demás? Esto es, la salud en la Medicina, la victoria en la Estrategia, una casa en la Construcción, y cada cosa en una actividad –y en toda actividad y elección, el fin, pues todos realizan las demás cosas con vistas a éste–. De manera que, si hay un fin de todas las cosas propias de la acción, éste sería el bien propio de la acción; y si hay más, serían ellos. He aquí que, con un cambio de argumento, se ha llegado al mismo punto; mas hay que intentar aclararlo todavía más.

Puesto que los fines son manifiestamente más de uno, y elegimos entre ellos a uno por causa de otro como, por ejemplo, la riqueza, las flautas y en general los instrumentos, es evidente que no todos son últimos, y es obvio que lo mejor es lo último. De manera que, si es último un solo fin, éste sería el que buscamos; y, si lo son más de uno, el último de todos. A lo que se persigue por ello mismo lo llamamos más «final» que a lo que se persigue por
causa de otra cosa; y a lo que nunca se elige por otra cosa, 1097b
más final que a las cosas que se eligen tanto por sí como por esto otro. Sencillamente, es último lo elegible por sí mismo siempre y nunca por causa de otra cosa. Y una

cosa así parece ser, sobre todo, la felicidad, pues ésta la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud las elegimos, desde luego, por ellas mismas (pues elegiríamos a cada una de ellas aunque de ellas nada resulte), pero las elegimos también por causa de la felicidad, por suponer que vamos a ser felices por su causa. En cambio, nadie elige la felicidad por causa de éstas, ni en general por otra cosa. Y es manifiesto que esto mismo se deriva de su autosuficiencia, pues parece que el bien completo es autosuficiente. Mas la autosuficiencia la referimos no a uno en soledad, al que vive una vida solitaria[17], sino también a sus padres, hijos, esposa y, en general, a sus seres queridos y conciudadanos, puesto que el hombre es un ser político por naturaleza[18]. Aunque, claro, hay que poner a éstos un límite: pues si uno se extiende a los antepasados y a los descendientes y a los amigos de los amigos, tendrá un progreso al infinito. Pero esto hay que analizarlo más tarde[19]. Entendemos por «autosuficiente» aquello que, por sí solo, hace la vida preferible y sin que carezca de nada; y una cosa así creemos que es la felicidad; y la más elegible de todas, aunque no se le sume nada más –pues si se le suma, será evidentemente todavía más preferible en unión del más pequeño de los bienes: lo que se añade constituye un exceso de bienes y de los bienes es siempre preferible el más grande–. Resulta, pues, manifiesto que la felicidad es una cosa completa e independiente ya que es el fin de la acción.

17. Quizá, «no al que vive una vida solitaria consigo en soledad, sino *junto con* sus padres, etc.».
18. Cf. *Política* 1253a2.
19. En el cap. X y sobre todo en XI vuelve a referirse a los «descendientes» y a la medida en que su suerte puede afectar a uno que ha muerto. Es un extraño tema en un filósofo como Aristóteles.

Quizá sea obvio que hay acuerdo en llamar a la felicidad «el Bien Supremo», pero persiste el deseo de que se explique todavía más claramente qué cosa es. Y, claro, esto quizá sería posible si se toma en consideración la función del hombre. Pues lo mismo que para un flautista y un escultor, y para cualquier artesano –en general, para aquellos de quienes hay una función y actividad– parece que el bien y lo correcto residen en la función, así parecería también para el hombre, si es que hay una función de éste. ¿O qué? ¿Acaso hay unas ciertas funciones y actividades del «constructor» y del «curtidor» y no hay ninguna del «hombre», sino que es por naturaleza inactivo? ¿O lo mismo que existe manifiestamente una función del ojo, de la mano y del pie –y, en general, de cada una de las partes– así también, al lado de todas éstas, podría suponerse una función propia del «hombre»? ¿Y cuál podría ser, entonces, ésta? Porque la vida es obviamente común con las plantas y se busca lo específico: hay que descartar, 1098a
entonces, la vida nutritiva y del crecimiento. A continuación le seguiría la vida sensitiva, mas parece que también ésta es común al caballo y al buey y a todo animal. Queda, entonces, la vida activa del elemento que *posee razón*. Pero de éste, una parte la tiene en el sentido de que *es obediente a* la razón y otra en el sentido de que la *posee y razona*. Y como también esta última se dice tal en dos sentidos, hay que postular la que *está en actividad*, pues parece que es ella la que se dice tal en sentido más propio. Si la función del hombre es la actividad del alma conforme a la razón, o no sin la razón, y si decimos que genéricamente es la misma la acción de «tal hombre» y la de «tal hombre competente» (como, por ejemplo, la de un citarista y la de un citarista competente, y esto sucede sencillamente, claro está, en todos los casos), porque la superioridad debida a la excelencia se suma adicionalmente a la actividad –pues propio del citarista es tocar la cítara,

mas tocarla bien lo es del bueno... si ello es así[20], entonces el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y, si las virtudes son más de una, conforme a la mejor y la más completa–. Y –todavía más– en una vida completa, pues una sola golondrina no hace verano, ni tampoco un solo día: y así ni un solo día ni un corto tiempo hacen al hombre feliz ni próspero.

Quede, pues, delineado el bien de esta manera, que quizá se debe primero hacer un bosquejo y luego completar el dibujo. Parecería estar al alcance de cualquiera proseguir hasta articular por completo lo que está bien en el bosquejo, y el tiempo es un buen descubridor o colaborador de tales empeños (de donde se producen los progresos de los artesanos), pues es propio de todos añadir lo que falta.

Es necesario guardar memoria de lo antes dicho[21] y no buscar la precisión en todo por igual, sino según la materia subyacente en cada caso y sólo en la medida en que es apropiado a la investigación. En efecto, un arquitecto y un geómetra buscan de manera diferente el ángulo recto: el uno por cuanto le es útil con vistas a la obra, el otro busca saber qué es o de qué cualidad[22], pues es un estudioso de la verdad. Pues bien, de esta misma forma hay
1098b que obrar también en lo demás, a fin de que lo accesorio no resulte más abultado que las actividades[23].

20. El texto de los manuscritos continúa: «Suponemos que la función del hombre es una cierta clase de vida, y que ésta es una actividad del alma y unas acciones unidas a la razón, y que es propio del hombre virtuoso realizar estas acciones bien y perfectamente si cada acción es realizada de acuerdo con la virtud apropiada, y si es así», pero todo este párrafo es una clara interpolación: es innecesario, repetitivo y confuso. Además ha destruido la secuencia sintáctica creando un anacoluto. Puede ser una corrupción muy antigua del texto.
21. Cf. Cap. III (1194b12-28).
22. Es decir, su esencia y sus atributos esenciales.
23. Se entiende «principales». Hay un juego de palabras entre *párerga* ('actividades colaterales') y *erga* ('actividades –principales–').

Tampoco hay que reclamar la causa en todo por igual: en algunas materias es suficiente que se demuestre bien *el hecho-de-que* (son) –por ejemplo en lo que se refiere a los principios, pues el hecho-de-que (son) es cosa primaria y principio–. Mas de los principios unos se estudian mediante la inducción, otros con la percepción sensorial, otros por un cierto hábito y otros de otras maneras. Y hay que intentar buscar cada uno tal como son por naturaleza, y esforzarse por que queden bien delimitados, pues tienen un gran peso con vistas a lo que les sigue: en efecto, parece que el principio es más de la mitad del todo[24] y mucho de lo que se investiga resulta evidente gracias a éste.

VIII. Hay que indagar acerca de éste no sólo con ayuda del silogismo y los elementos del razonamiento lógico, sino también de lo que sobre él se dice –pues toda la realidad existente concuerda con un razonamiento verdadero, mientras que[25] está en desacuerdo enseguida con uno falso–. Bien, puesto que los bienes se dividen en tres clases y unos se dicen externos y otros en relación con el cuerpo, solemos llamar «buenos» en sentido estricto y principalmente a los del alma y atribuimos al alma las acciones y actividades anímicas[26]. De manera que estaría bien definido así, al menos conforme a esta opinión que es antigua y compartida por los que se dedican a las ciencias; y correctamente definido también, por el hecho de que ciertas acciones y actividades reciben el

24. Siempre se ha visto aquí una alusión velada a Hesíodo *Trabajos* 30 («¡Necios! No saben cuánto más vale la mitad que el todo»), pero el sentido es por completo diferente.
25. En el texto aparece repetido «lo verdadero» convirtiendo la frase en una extraña tautología. Lo eliminamos con Rassow.
26. Hay dos parámetros que se entrecruzan en esta clasificación: personal (cuerpo y alma)/no-personal o externo; y anímico/no-anímico, haciendo toda la frase un tanto confusa.

nombre de «el fin», pues de esta manera pertenece a los bienes del alma y no a los externos. También concuerda con nuestra definición el hecho de que el hombre feliz viva bien y que le vaya bien; pues la felicidad ha sido llamada un cierto «bien vivir» y «bien estar»[27]. Y parece que los factores que buscamos en la felicidad se dan todos en el bien definido por nosotros. Pues a algunos les parece que es virtud, a otros prudencia, a otros una cierta sabiduría y a otros esas cosas o una de ellas unida al placer o no carente de placer. Otros todavía añaden incluso la abundancia de bienes externos. De estas opiniones unas las expresan muchos y antiguos hombres, otras las mantienen pocos, pero bien afamados. Y es razonable pensar que ninguno de estos dos grupos yerren en la totalidad, sino que acierten al menos en un punto –o incluso en la mayor parte–. Pues bien, nuestra definición concuerda con quienes dicen que es la virtud o una cierta virtud, porque «actividad conforme a ella» pertenece a «ella». Pero, por el contrario, quizá no haya poca diferencia entre suponer que el Bien supremo consiste en su posesión o en su uso, y en un estado o en una actividad. Pues es posible que el estado, aun existiendo, no lleve a
1099a cabo ningún bien, por ejemplo, para quien duerme o está inactivo de cualquier otra manera, mientras que ello no es posible con la actividad: necesariamente obrará y lo hará con éxito. Lo mismo que en las Olimpiadas no reciben coronas los más hermosos y fuertes, sino los que compiten (es entre éstos entre los que algunos vencen), así también son los que actúan rectamente quienes pueden alcanzar las cosas bellas y buenas de la vida. Y la vida de éstos es placentera por sí misma, pues sentir placer pertenece a las cosas del alma[28] y para cada uno es placentero aquello a lo que se dice que «tiene tal o cual afición»[29]: así, un caballo para el «aficionado a» los caballos, un espectáculo para el amante de los espectáculos, y de la misma manera, la justicia para el amante de la justicia y, en general, lo que concierne a la virtud para el amante de la virtud. Ahora bien, para la mayoría, las cosas placenteras se hallan en conflicto porque no son tales por naturaleza, mientras que para los amantes del bien es placentero aquello que es placentero por naturaleza. Y esto son las actividades conformes a la virtud, por lo que son placenteras para ello y placenteras por sí mismas. Por supuesto que la vida de éstos no precisa para nada del placer como de un envoltorio, sino que tiene el placer en sí misma.

27. Se trata de un juego de palabras intraducible. Cf. *supra*, nota 4.
28. También en el Libro X (cap. III) se niega que incluso los placeres corporales sean experiencias del cuerpo.

Además de lo dicho, no es bueno quien no se complace con las actividades buenas: nadie llama «justo» a quien no goza obrando justamente ni «generoso» a quien no se complace en actividades generosas; e igual en lo demás. Y si ello es así, las actividades conforme a la virtud serían por sí mismas placenteras. Pero es más: también buenas y bellas. Y cada una en sumo grado, si es que el hombre virtuoso juzga sobre ellas rectamente; y las juzga tal como hemos dicho. Luego la felicidad es lo mejor, lo más bello y lo más placentero. Y no se encuentran disgregadas estas cualidades conforme a la inscripción de Delos[30]:

> Lo más bello es lo más justo, y lo mejor, estar sano;
> pero lo más placentero es lo que uno desea obtener,

29. Aristóteles utiliza compuestos con *-philos*, como pasa en las lenguas cultas actuales («cinéfilo»), es decir, un *x-filo* o *x-mano* («melómano», en español); pero precisamente para los ejemplos que pone Aristóteles no hay palabras en español: no hay «caballómano» o «hipómano» o «hipófilo»; mucho menos, «justiciófilo» o «virtudómano». Por eso recurro a la perífrasis.
30. Es un ejemplo de «priamela arcaica», que no conocemos más que por este pasaje.

pues todo ello se da en las actividades más excelentes. Y éstas, o una sola, la mejor de ellas, decimos que es la fe-
1099b licidad. Con todo, parece que también necesita adicionalmente de bienes externos, pues es imposible o nada fácil que nos vaya bien si carecemos de recursos. Muchas cosas se consiguen, como por medio de instrumentos, a través de amigos, de la riqueza o del poder político. Y, en cambio, empaña la felicidad el carecer de algunas cosas como buena familia, buenos hijos, belleza. En efecto, no puede ser feliz del todo quien es muy feo de aspecto o es de familia innoble o es un solitario o carece de hijos. Y, quizá peor todavía, si alguien tiene hijos o amigos completamente perversos o se le han muerto siendo buenos.

Por consiguiente, tal como hemos dicho, parece que también se necesita una bonanza de esta clase. Por ello algunos identifican la buena fortuna con la felicidad[31].

IX. De aquí que surjan dudas sobre si la felicidad es objeto de aprendizaje, ya sea de costumbre o ejercicio –o bien, si sobreviene en virtud de una cierta asignación divina o por fortuna–.

Pues bien, si existe algún otro don de los dioses a los hombres, es razonable pensar que la felicidad es otorgada por los dioses –y la que más entre las cosas humanas, por cuanto es la más excelente–. Sin embargo, puede que esto sea más propio de otra clase de estudio[32], aunque es evidente que, aun en el caso de que no sea enviada por los dioses sino que sobreviene por virtud, aprendizaje o ejercicio, pertenece a las cualidades más divinas: el premio y fin de la virtud parece que es cosa divina y feliz.

Por otra parte, sería también común a muchos, pues es posible que se dé en cuantos no están tarados para la vir-

31. Los manuscritos añaden: «y otros la virtud» en una clara interpolación.
32. Se refiere a la *Metafísica*, pero no lo estudia allí.

tud mediante un cierto aprendizaje y diligencia. Y si es mejor ser feliz de esta manera que serlo por azar, es razonable pensar que es así, ya que las cosas por naturaleza son de la mejor manera en que es posible que sean; e igualmente con los objetos del arte y de cualquier otra causa –y especialmente de la causa más excelente[33]–. Dejar en manos del azar lo más importante y lo mejor está por completo fuera de tono.

Lo que andamos buscando resulta claro también por la definición: se ha dicho que es una clase de actividad del alma, mientras que de los demás bienes unos son atributos necesarios y otros son por naturaleza auxiliares y útiles de manera instrumental. Y ello sería acorde con nuestras afirmaciones iniciales, porque dejamos sentado que el bien supremo es el fin de la Política y ésta pone el máximo empeño en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad y buenos e inclinados a practicar el bien. Es, pues, razonable no llamar feliz a un buey, un ca- 1100a
ballo o ningún otro animal, pues ninguno de ellos es capaz de participar en una actividad semejante. Por esta razón tampoco un niño es feliz, pues todavía no es capaz de realizar tales acciones debido a su edad. Y de quienes ello se dice, se los «felicita» por las expectativas de serlo. Porque se necesita, como dijimos, una virtud perfecta y una vida completa.

Y es que en la vida se producen numerosos cambios y azares de muchas clases: es posible que el más próspero caiga a la vejez en los mayores infortunios, tal como se cuenta de Príamo en los poemas troyanos. Y a quien se ve envuelto en semejantes azares y acaba su vida lamentablemente nadie lo tiene por feliz.

X. ¿Será, entonces, que no hay que considerar feliz a ningún hombre mientras viva y que es preciso ver el final

33. Es decir, la inteligencia.

siguiendo a Solón?[34] Pero, claro, si hay que postularlo así, ¿acaso es uno feliz precisamente cuando muere? ¿O esto es, desde luego, por completo extraño sobre todo para quienes, como nosotros, dicen que la felicidad es una cierta actividad? Y si no llamamos feliz a quien ha muerto –y Solón no pretende decir esto, sino que podría felicitarse con seguridad a un hombre en ese momento, porque ya se encuentra fuera del alcance de males e infortunios– también esto es susceptible de discusión. Pues parece que el que ha muerto *tiene* algo, tanto malo como bueno, si también lo tiene el que vive, aunque no lo experimente en persona –como honores y deshonras– y también fortuna, e infortunios de sus hijos y, en general, de sus descendientes. Mas también esto presenta problemas: a quien ha vivido felizmente hasta la vejez y muere de forma correspondiente le pueden acontecer muchas vicisitudes en lo que concierne a sus descendientes –que no sean buenos y logren una vida según su merecimiento y otros al contrario–. Y es obvio que pueden encontrarse en toda clase de grados de parentesco con relación a sus progenitores. Y, claro, sería extraño que también el que ha muerto cambiara con ellos y fuera unas veces feliz y otras desdichado, pero también sería extraño que no alcanzara en absoluto por un cierto tiempo a los progenitores la suerte de sus descendientes.

Mas hay que volver al problema antes suscitado, pues quizá se aclare a partir de esto lo que ahora andamos indagando. Si de verdad hay que mirar al fin y felicitar en-
1100b tonces a cada uno, no porque sea feliz sino porque lo ha sido antes, ¿cómo no va a ser extraño el que, cuando es feliz, no se diga de él la verdad de lo que hay, por no querer felicitar a los vivos debido a los cambios y por haber considerado a la felicidad como algo estable y en absoluto mudable, mientras que muchas veces la rueda de la fortuna da un giro completo para muchos hombres?

34. Hace referencia al episodio entre Solón y Creso que narra Heródoto en I, 32. Allí concluye sus reflexiones sobre la vida humana el estadista ateniense con las siguientes palabras: «Es necesario observar el final de cada asunto, cómo resulta: que a muchos dios les dio prosperidad, pero luego los destruyó de raíz».

Es claro que si seguimos los golpes de fortuna llamaremos muchas veces feliz y luego infeliz al mismo hombre poniendo de manifiesto que el hombre feliz es una suerte de camaleón y que su base es inestable[35]. ¿O acaso el seguir los golpes de fortuna no es en absoluto correcto? Pues no es en ellos en los que reside el bien o el mal, sino que la vida humana precisa de ellos, como hemos señalado, y en cambio las actividades conforme a virtud son responsables de la felicidad, y las contrarias lo son de lo contrario.

El problema que acabamos de plantear viene a dar testimonio de nuestra definición: en ninguna de las actividades humanas existe una estabilidad como en las actividades conforme a virtud. Éstas parece que son más estables incluso que los conocimientos: las más valoradas entre ellas son más estables por el hecho de que los hombres felices perseveran más en ellas y de forma más continua; y ésta parece ser la causa de que no se origine olvido en torno a ellas.

Pues bien, lo que andamos buscando[36] se dará en el hombre feliz y será tal a lo largo de su vida. Pues siempre, o antes que nada, obrará y contemplará lo que concierne a la virtud; y sobrellevará los cambios de fortuna de la mejor manera y siempre de manera completamente armoniosa, ya que es verdaderamente «bueno y cuadrado sin reproche»[37]. Y como son muchas las cosas que suce-

35. El texto griego parece encubrir un trímetro yámbico *chamailéonta kaì sathrôs hidryménon*, pero no se conoce su autor y contexto.
36. Es decir, «el elemento de estabilidad».
37. Son palabras del poeta Simónides en Platón, *Protágoras* 339 b2.

den por azar y difieren en magnitud y pequeñez, las pequeñas venturas –e igualmente lo contrario– es evidente que no producirán un desequilibrio en su vida, mientras que las grandes –si se producen en abundancia– harán su vida más feliz (que también éstas colaboran a embellecerla por naturaleza y su uso es bueno y virtuoso), pero si ocurren en sentido contrario, perjudican al hombre feliz pues le proporcionan aflicción y son un estorbo para muchas actividades. Sin embargo, incluso en estos casos se abre paso la luz del bien cuando uno soporta con dignidad muchos y grandes infortunios no por insensibilidad, sino porque es noble y magnánimo.

Y si son las actividades las que determinan la vida, como hemos dicho, ninguno de los hombres felices podría ser digno de lástima, pues jamás realizará acciones
1101a odiosas o malas. En efecto, decimos que quien de verdad es bueno y sensato sobrelleva todos los golpes de fortuna con buena compostura y saca el mejor partido de lo que hay en cada momento –lo mismo que el buen estratego utiliza el ejército que tiene a su disposición de la manera más adecuada a la guerra y el zapatero fabrica el mejor calzado con la piel que se le da, y de la misma manera todos los demás artesanos–.

Si es así, el hombre feliz nunca será desdichado, aunque desde luego no será bienaventurado si viene a dar en los infortunios de Príamo. Pero, claro, tampoco será versátil ni fácil al cambio, pues no será fácilmente desalojado de la felicidad por cualesquiera infortunios, sino por los grandes y numerosos; y después de estos tales, no volverá a ser feliz en un tiempo corto, sino, si acaso, en uno largo y completo cuando haya alcanzado grandes y buenos logros.

Por consiguiente, ¿qué nos impide llamar feliz al que actúa conforme a la virtud perfecta y está suficientemente dotado de bienes externos no por un tiempo cualquiera sino a lo largo de una vida entera? ¿O hay que añadir que habrá de vivir de esta manera y morir consecuentemente –ya que el futuro es inescrutable para nosotros y suponemos que la felicidad siempre y por completo es un fin y algo perfecto–? ¿Y si es así, llamaremos felices entre los vivientes a aquellos en quienes se da y se seguirá dando lo ya señalado, y felices como hombres? Bien. Sobre esto, llegue hasta aquí nuestra definición.

XI. En cuanto a que las vicisitudes de los descendientes y de los amigos todos no contribuyan en absoluto parece cosa en exceso inamigable y contraria a las opiniones. Siendo muchos los acontecimientos y teniendo toda clase de diferencias –y dado que unos llegan más cerca y otros menos– parece asunto largo e interminable clasificar cada uno en particular, pero quizá sería suficiente si se dice en general y en bosquejo. Y, claro, si como sucede en los infortunios que afectan a uno mismo, unos tienen peso e influencia para con la vida y otros parecen más ligeros, así también sucederá en lo que se refiere por igual a todos los seres queridos. Y es diferente el que cada una de las afecciones concierna a los vivos o a quienes han muerto –en mucha mayor medida que el que en las tragedias se den de antemano o se cometan acciones criminales y terribles–.

Hay que concluir, entonces, que ésta es la diferencia, y 1101b
–quizá todavía más– preguntarse sobre los difuntos si participan de algún bien o de lo opuesto. Porque de lo anterior parece que, aunque llega algo hasta ellos –ya sea un bien o su opuesto–, es cosa débil e insuficiente, ya sea en sentido absoluto o para ellos; y si no, al menos en tal cantidad o tal grado que no puede hacer felices a quienes no lo son ni privar de la bienaventuranza a quienes lo son. En fin, parece que colaboran en cierta medida en relación con los difuntos tanto las venturas de los seres queridos como sus desventuras, pero en tal forma

y medida que ni hacen infelices a los felices ni nada que se le parezca.

XII. Una vez definido esto, pasemos a considerar, acerca de la felicidad, si pertenece a lo elogiable o más bien a lo honroso, pues es evidente que al menos no está entre las cosas potenciales. Pues bien, parece claro que todo lo elogiable es elogiado por ser de una cierta clase y por estar en una cierta relación con algo: en efecto, elogiamos al justo, al valiente y, en general, el bien y la virtud en razón de sus acciones y actos –y al fuerte, al veloz y a cada uno de los otros[38] por ser de una cierta clase y estar en una cierta relación con algo bueno y valioso–. Y ello queda claro por los elogios para con los dioses: parece ridículo que se los ponga en comparación con nosotros –y ello acontece por el hecho de que los elogios se hacen por referencia a algo, tal como hemos dicho–. Y si el elogio lo es de cosas así, es evidente que de las cosas mejores no hay elogio, sino algo mayor y mejor tal como se puede ver: en efecto, a los dioses los llamamos bienaventurados y felices, y, entre los hombres, también a los más «divinos». Igualmente con los bienes: nadie elogia la felicidad, como hace con la justicia, sino que la bendice como a algo más divino y superior. Parece que Eudoxo[39] se ha hecho un buen valedor del placer hablando sobre sus excelencias, pues el hecho de que no se lo elogie, estando entre los bienes, significaba en su opinión que era superior a lo elogiable. Y que una cosa así es dios y el bien –pues es lo demás lo que se pone en referencia con estas cosas–. Conque el elogio pertenece al ámbito de la virtud, pues a partir de ésta los hombres pueden realizar acciones buenas; y los encomios, por su parte,

38. Se entiende, «que destacan físicamente».
39. Sobre las ideas de Eudoxo, discípulo también de Platón, acerca del placer trata de forma más explícita y completa en el Libro X, caps. III y IV.

pertenecen por igual al ámbito de las acciones corporales y anímicas.

Mas quizá sea más apropiado para los que trabajan los 1102a
encomios el afinar más en esto –ya que a nosotros nos parece claro, a partir de lo dicho, que la felicidad pertenece a las cosas valiosas y perfectas–. Y parece que ello es así también porque es un principio –pues todos lo hacemos todo con vistas a ella– y al principio y causa de los bienes lo tenemos por algo valioso y divino.

XIII. Y puesto que la felicidad es una cierta actividad del alma conforme a una virtud perfecta, preciso sería examinar la virtud, pues quizá de esta manera nuestra investigación sobre la felicidad sería mejor. Es opinión común que el verdadero político tiene su esfuerzo puesto principalmente en ésta, ya que quiere hacer buenos a los ciudadanos y obedientes de las leyes. Y como ejemplo de ello tenemos a los legisladores de Creta y Lacedemonia, y a cualesquiera otros que hayan sido semejantes.

Y si este examen versa sobre la Política, es evidente que la investigación sería conforme al plan inicial. Pero es claro que hay que investigar acerca de la virtud *humana*, pues también andábamos indagando el bien humano y la felicidad humana. Pero «humana» llamamos no a la virtud del cuerpo, sino a la del alma: también llamamos a la felicidad una actividad del alma. Si ello es así, evidentemente el político debe conocer en cierto sentido los asuntos acerca del alma, lo mismo que el que va a curar los ojos, acerca del cuerpo; y todavía en mayor medida, por cuanto la Política es más valiosa y mejor que la Medicina. Los mejores entre los médicos se ocupan muy mucho del conocimiento del cuerpo, conque también el político debe estudiar acerca del alma. Aunque debe estudiar con vistas a –y sólo en la medida en que– ello es suficiente para lo que él investiga. El buscar mayor precisión es quizá más trabajoso de lo que requiere el objetivo que se propone.

Sobre el alma se han expuesto suficientemente algunos puntos, incluso en los tratados para el público [40], y de ellos habrá que servirse: por ejemplo, que una parte de ella es irracional y la otra tiene un principio racional. (Aunque en nada interesa para el objetivo que tenemos delante el que éstos estén separados como las partes del cuerpo y como todo lo divisible, o bien sean dos por definición, siendo inseparables por naturaleza, como lo convexo y lo cóncavo en una circunferencia.) De la parte irracional, una parece común y vegetativa –me refiero a
1102b la causante del alimentarse y el crecer–. Una capacidad semejante del alma se postularía en todos los seres que se alimentan –incluso en los embriones– y esa misma también en los seres completos, pues es más razonable que postular cualquier otra. Ahora bien, la virtud de ésta es obviamente común a todos, no humana, pues parece que esta parte y capacidad está activa sobre todo en los sueños, y es en el sueño donde el bueno y el malo se distinguen menos (de ahí que digan que en nada difieren los felices de los infelices durante la mitad de su vida). Y ello sucede razonablemente, pues el sueño es una inactividad del alma en la medida en que se la llama buena y mala, salvo que algunos movimientos la alcanzan en pequeña medida y en esa medida las imaginaciones de los buenos son mejores que las de uno cualquiera. Pero sobre esto ya es bastante; hay que dejar al margen la parte nutritiva, ya que no participa naturalmente de la virtud humana.

Mas parece que hay otra naturaleza del alma irracional, pero que, con todo, participa de alguna manera de la

40. Gr. *exoterikoí lógoi.* Son los tratados escritos con gusto literario y dirigidos al público para dar a conocer, en lenguaje ordinario y sin el armazón de extensas demostraciones lógicas, los principales puntos del aristotelismo. La expresión aparece nueve veces en el *Corpus aristotelicum* (también con el sustantivo *sképsis*, 'estudio', en *Política* 1254a33).

razón. En efecto, solemos elogiar el principio racional tanto del hombre continente como del incontinente, así como la parte de su alma que tiene el principio racional –pues los impulsa rectamente y hacia lo mejor–. Pero parece que en ellos hay también por naturaleza otro elemento contrario a la razón que combate a la razón y se resiste a ella. En una palabra, lo mismo que las partes del cuerpo paralizadas, cuando decidimos moverlas hacia la derecha, se dirigen en sentido contrario hacia la izquierda, lo mismo en el alma: los impulsos de los incontinentes se mueven en sentido opuesto. Sólo que en los cuerpos vemos la parte que se desvía, mientras que en el alma no la vemos. Y quizá hay que pensar que también en el alma existe, no menos, una parte contraria a la razón que se opone a ésta y le hace frente. Y nada importa en qué sentido sea diferente, aunque parece que también ella participa de la razón como hemos dicho.

Desde luego que la del hombre continente obedece a la razón, y, quizá todavía más obediente es la del hombre templado y valiente, pues es en todo concorde con el principio racional. Claro que parece que la parte irracional es doble: la vegetativa de ninguna manera participa de la razón, mientras que la pasional, y en general la apetitiva, participa de alguna manera en la medida en que es sumisa y obediente (en el sentido, desde luego, en que afirmamos del padre o los amigos que «tienen razón», no
en el de las matemáticas [41]). Pero que en cierto sentido la 1103a
parte irracional es persuadida por la razón, lo pone de manifiesto la reprensión, así como toda clase de censura y exhortación. Aunque, si hay que decir que también esto «tiene razón», será doble aquello que tiene razón: lo uno

41. Aquí se utiliza la expresión *échein lógon* en tres sentidos: a) «tener un principio racional» (ref. a la parte intelectiva del alma); b) «prestar oídos, obedecer» (ref. a la parte apetitiva del alma); c) «tener *ratio*», ser conmensurable (ref. a las matemáticas).

la tendrá en sentido propio y en sí mismo, lo otro en cambio es algo que escucha como a un padre.

Divídese también la virtud por esta diferencia: de las virtudes a unas las llamamos «intelectuales» y a otras «morales»: intelectuales a la sabiduría, la comprensión y la inteligencia práctica; morales, a la generosidad y la templanza. En efecto, cuando hablamos sobre el carácter, no decimos que uno es sabio o inteligente, sino manso o templado; aunque también al sabio lo elogiamos por su condición, y, entre los hábitos, a los elogiables les damos el nombre de «virtudes».

LIBRO II

I. Y, claro, dado que la virtud es doble –una intelectual y otra moral– la intelectual toma su origen e incremento del aprendizaje en su mayor parte, por lo que necesita experiencia y tiempo; la moral, en cambio, se origina a partir de la costumbre, por lo que incluso de la costumbre ha tomado el nombre con una pequeña variación[1]. De aquí resulta también evidente que ninguna de las virtudes morales se origina en nosotros por naturaleza: en efecto, ninguna de las cosas que son por naturaleza se acostumbra a otro comportamiento. Por ejemplo, la piedra, que se dirige por naturaleza hacia abajo, nunca podría acostumbrarse a dirigirse hacia arriba ni aunque uno tratara de acostumbrarla tirándola miles de veces hacia arriba; ni el fuego hacia abajo, ni ningún otro de los elementos que se originan de una manera podría acostumbrarse a un comportamiento diferente. Por consiguiente, las virtudes no se originan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que lo hacen en nosotros que, de un lado, esta-

1. Una nueva etimología errónea por parte del estagirita: confunde *êthos* ἦθος con *éthos* ἔθος.